

Studia Culturae: Вып. 3 (37): Academia: В.Ю. Быстров, В.М. Камнев. С. 18-26.

В.Ю. БЫСТРОВ

*Доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии,
Институт философии
Санкт-Петербургский государственный университет*

В.М. КАМНЕВ

*Доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии,
Институт философии
Санкт-Петербургский государственный университет*

ТЕКСТ И ПЕРЕВОД В СТРУКТУРЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

В статье рассматриваются современные проблемы философского перевода. Историк философии должен сочетать профессиональные компетенции историка и философа, но в той мере, в какой он работает с оригинальными философскими текстами, он должен также объединять компетенции философа и филолога. Возникающие в этом случае проблемные ситуации могут быть решены только на основе теории философского перевода.

Ключевые слова: историк философии, переводчик, философский перевод, текст, интерпретация

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 17–18–01440 «Антропологическое измерение истории философии»)

V.YU. BYSTROV

Dr. of Science in Philosophy, Professor

V.M. KAMNEV

Dr. of Science in Philosophy, Professor

THE TEXT AND THE TRANSLATION IN STRUCTURE OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROCESS

In the article there are considered modern problems of the philosophical translation. The historian of philosophy has to combine professional competences of the historian and philosopher, but in that measure in what he works with original philosophical texts, he has to unite competences of the philosopher and the philologist also. The problem situations arising in this case can be solved only on the basis of the theory of the philosophical translation.

Keywords: historian of philosophy, translator, philosophical translation, text, interpretation

The work has been done by the support of RSF (project №17–18–01440).

Существует одно весьма распространенное заблуждение, которое, в частности, в отечественной философской традиции играет весьма ощутимую роль. Заблуждение это можно в общих чертах описать следующим образом. Это убежденность человека, имеющего дело с философскими текстами, в том числе и историка философии, что обнаруживаемые им в этих текстах значения и смыслы имеют универсальный характер. Иными словами, если бы современный европейский интеллектуал, использующий один из европейских языков, древний грек, писавший на древнегреческом, индус, писавший на санскрите, каким-то чудесным образом встретились, то ничто не мешало бы им прекрасно понимать друг друга, если бы в их распоряжении оказался некий гипотетический язык, в равной мере им всем знакомый. Все эти и многие иные языки, на которых существуют философские тексты, отличаются, согласно логике такого заблуждения, лишь внешней, знаковой стороной, тогда как область значений и смыслов, транслируемая посредством этих различных знаковых систем, в принципе, является тождественной. Это заблуждение можно рассматривать как естественное и закономерное следствие фактически остающегося вне критики представления об историко-философском процессе как о единообразном линейном развитии философии как таковой, понимаемой как комплекс универсальных идей, по отношению к которому различные философские школы, различные национальные философские традиции, различные направления и течения следует рассматривать как степени приближения или отдаления от этой гипотетической абсолютной философии.

Любопытно, что критерий, позволяющий установить, что такое представление, несмотря на его распространенность, является заблуждением, весьма тривиален. Чем в большей степени историк философии в своей исследовательской работе доверяет уже имеющимся переводам, тем реже он ставит под сомнение возможность существования некой абсолютной философии. И наоборот, чем чаще он обращается к практике собственных переводов философских текстов, тем с большей твердостью он отказывается не только от представления о существовании философии в единственном числе (и приходит, соответственно, к идее плюралистического универсума множества философий), но и даже от концепции единого историко-философского процесса, что, на первый взгляд, и является собственной предметной областью его интеллектуальной работы. Таким образом, оказывается, что идея абсолютной философии и единого историко-философского процесса пользуется наибольшим доверием у тех исследователей, которые с этим единым историко-философским процессом непосредственно не соприкасаются, – в том смысле, что к фактам и событиям этого процесса, к его оригинальным выражениям в виде исходных текстов, они имеют отношение, опосредствованное переводами. Заметим, что

иногда это опосредствование может быть весьма сложным и даже запутанным настолько, что графически его было бы удобнее всего изображать символом лабиринта; так, например, некоторые русскоязычные диалоги Платона представляют собой перевод соответствующего диалога, написанного на «возрожденном» древнегреческом в эпоху Ренессанса, а на самом деле являвшемся диалогом, переведенным с латыни, а этот перевод был, в свою очередь, переводом с арабского, который, как остается надеяться, был все же более-менее точным переводом с древнегреческого оригинала.

Из всего сказанного, с нашей точки зрения, еще не следует вывод, что проблема «...работы с иноязычными философскими текстами, может быть разрешена в перспективе не-линейного представления или понимания истории философии (и в принципе не-исторического), то есть такого понимания, которое можно было бы назвать «генеалогическим», поскольку в качестве руководящего принципа берется «семейное сходство» тех или иных философских учений» [7, С.9-10]. Такой вывод представляется несколько поспешным, так как генеалогический метод в историко-философских исследованиях, весьма, вероятно, эффективный, прежде, чем стать руководством для перевода философских текстов, должен произвести что-то вроде «революции Коперника» в мировоззренческих предассудках, сохраняющих свою власть над историками философии, осуществить инвентаризацию познавательных способностей, которыми они наполовину обдуманно, наполовину бессознательно пользуются. Но другой вывод, — что в качестве руководства для перевода философских текстов представление об идеальной универсальной философии, где все исторически реальные философские школы, направления и течения выступают как несовершенные подобию этого идеала, совершенно неэффективно и во многих случаях вредно, — негативный вывод, подтвержденный практикой переводов, должен получить и теоретическое обоснование.

Работа историка философии, переводящего философские тексты, двойственна. Сам он, находясь во «фрэймах» отечественной языковой и философской традиции, работая с текстом, принадлежащим «фрэймам» иной традиции, должен достичь его глубокого и всестороннего понимания. В том, что касается именно философских текстов, решение этой задачи является особенно сложным, так как сам по себе философский текст, созданный даже на отечественном языке, уже представляет собой герменевтическую проблему, и его адекватное понимание требует профессиональной подготовки. Сложности многократно возрастают, если историк философии имеет дело с философским текстом, написанном на ином языке, так как для его понимания явно недостаточно одного лишь глубокого знания этого языка, и требуется также не менее глубокое понимание соответствующей философской традиции.

Но помимо этого есть и второй аспект, связанный с коммуникативными характеристиками переводимого философского текста. Этот текст должен

быть в итоге включен во «фрэймы» отечественной языковой и философской традиции, иначе цель его перевода остается нереализованной. Отсюда становится понятной хорошо известная практикующим переводчикам необходимость глубокого и всестороннего знания родного языка, знания, в значительной мере превосходящего уровень обыденного владения этим языком. И, разумеется, аналогичное знание отечественной философской традиции, в том смысле, что оно должно быть не менее глубоким и всесторонним. Эта двойственность характерна для любой практики перевода, но в случае с переводами философских текстов сочетание концептуальных (т.е. связанных с пониманием иноязычного философского текста) и коммуникативных (связанных с необходимостью включения переводимого текста в отечественную философскую традицию) аспектов является особенно наглядным.

Вопрос о том, что историк философии в своей профессиональной деятельности должен уникальным образом объединять амплуа и историка и философа, обсуждается довольно давно [11; 12, С. 1-32]. Судя по всему, такое объединение профессиональных компетенций в фигуре историка философии не является изначально конфликтным, и историки охотно уступают право на описание истории столь специфичного предмета, описание, которое в сфере собственно философского знания чаще всего выполняет пропедевтическую функцию. Однако, как было показано выше, профессия историка философии, объединяющая компетенции историка и философа, оказывается состоятельной только в том случае, если еще раньше произошло объединение двух других профессиональных компетенций, в равной мере необходимых для перевода философского текста. Чтобы историк философии состоялся, он должен прежде всего иметь непосредственный доступ к философским текстам, т.е. должен их переводить (или, по меньшей мере, уметь профессионально оценивать другие авторские переводы), что значит, что он должен каким-то образом объединить амплуа философа и филолога. И здесь мы уже не можем сказать, что такое объединение компетенций является неконфликтным. Потребность в таком объединении представляется несомненной: «...чтение философского текста даже на родном языке уже есть перевод, философский текст для нашего повседневного языка всегда иноязычен, а древний текст на «мертвом» языке, кажется, запечатан семью печатями... Философ, сколь бы отвлеченна его мысль ни была, вынужден, читая классический текст, погружаться в филологию... филолог, переводя (или читая) философский текст, тоже вынужден входить в особую работу мысли, поскольку речь идет не просто о словах, а о понятиях, впервые появляющихся на свет вместе со своим «понимаемым», означаемым. Философские «существа» добываются мыслью, но мысль добывает их в недрах языка. Философские «имена» делаются из слов повседневного языка, но что они значат, знает только изобретающая их оригинальная мысль» [1, С.351].

В то же время понимание этого «общего дела», объединяющего компетенции философа и филолога, может быть настолько различным, что существующая практика и история переводов философских текстов получает отражение в диаметрально противоположных негативных оценках. Находящийся на одном полюсе гипотетический философ может отвергать филологический компонент переводов на том основании, что он препятствует глубокому пониманию иноязычного философского текста, а филологи в этой неспособности понять выраженное в данном тексте учение доходят до того, что воспринимают философский терминологический аппарат как набор риторических фигур, единственное предназначение которых сводится к украшению текста. Путаница «трансцендентного» и «трансцендентального», терминов, не имеющих, с точки зрения их содержания, между собой почти ничего общего, но в равной мере устрещающе звучащих для обывденного сознания, не является единственным примером чисто риторического восприятия философских понятий, и скорее всего, именно этой путанице мы обязаны появлением на свет такого концептуального монстра, как «трансцендентальная медитация». Со своей стороны, находящийся на другом полюсе гипотетический филолог, настаивая на том, что любой перевод, в том числе и философского текста, требует знания языка, на котором этот текст существует, может полностью отвергать философский компонент перевода на том основании, что с этим последним связано, главным образом, появление разного рода догматических схем, не имеющих отношения к соответствующей культурной традиции и легко опровергаемых точностью перевода. Эти привносимые философами схемы в равной мере порочны в двух отношениях: как в том, что они возникают еще до того, как изучение языка и культуры становится достаточно основательным, чтобы исходя из этого изучения составить достоверное представление об этой культуре, так и в том, что создаются эти схемы чаще всего людьми, вообще не знающими ни данного языка, ни данной культуры.

Можно привести много примеров аналогичного догматического привнесения искусственных схем в практику философского перевода, но в рамках данной статьи целесообразно ограничиться рассмотрением лишь одного случая, весьма показательного для постановки самой проблемы роли перевода в историко-философском процессе и уточнения содержания данной проблемы. Речь идет о попытках переноса схематики европейского историко-философского процесса за рамки самой истории Запада. Так, М.Мюллер, обращаясь к описанию «философских систем» Индии, не допускает никаких сомнений, что в интеллектуальной истории этой страны таковые системы вообще могли существовать. Различие Запада и Индии в данном отношении заключается лишь в том, что «... в большинстве стран история философии нераздельна с историей философов, а в Индии мы обладаем достаточным материалом для изучения происхождения и роста философских идей, но навряд ли имеем какие-либо

данные для изучения жизни и характера людей, создавших и поддерживавших философские системы этой страны. Их дело осталось и живет до настоящего времени, но от самих философов не осталось ничего, кроме их имен. Невозможно даже с какой-либо достоверностью определить время, когда они жили. В Греции с самых древних времен простейшие взгляды на мир и на человеческую судьбу, даже народные поговорки, правила нравственности и мирские мудрости, мудрые изречения всякого рода, хотя бы в них не было ничего оригинального и личного, всегда цитировались как изречения известных личностей или, по крайней мере, приписывались определенным лицам вроде Семи Мудрецов, что давало им известное историческое освящение. Мы имеем некоторое представление о том, кто был Фалес и Платон, когда и где они жили и что они делали; а о Капиле (предполагаемом основателе философии санкхьи), о Патанджали (основателе йоги), о Готаме и Канаде, о Бадараяне и Джаймини мы не знаем почти ничего; да и то, что знаем, не основано на современных и достоверных показаниях. Жили ли эти индийские философы в одно время и в одном месте, были ли они друзьями или врагами, были ли одни из них учителями, а другие учениками – все это нам неизвестно, и нет никаких шансов, чтобы мы узнали об этом больше того, что нам известно в настоящее время... Индусы довольствуются тем, что дают нам мысли и предоставляют нам самим искать их антецедентов (предшественников)» [5, С.17-18]. Заметим, что с таким же успехом в истории индийской философии обнаруживаются и такие кардинальные направления, как материализм и идеализм. [8; 9]. Не говоря уже о том, что такая схематизация совершенно не соответствует фактическому материалу, следует заметить, что и сам термин «восточная философия» можно употреблять только с определенными оговорками, учитывая всю специфичность восточного мышления и связанных с ним дискурсивных практик. Так, например, весьма распространенной ошибкой является интерпретация шести важнейших «даршан» индуистской традиции (адвайта-веданта, миманса, йога, вайшешика, санкхья и ньяя) в качестве привычных для общей картины историко-философского процесса «школ» с их институтами учителей и комментаторов. Darsana, что значит «рефлексия», «отражение (в зеркале)» является, скорее, стандартным техническим понятием санскрита, используемым для обозначения того или другого элемента некой общей категориальной системы мышления. Даршаны по своей природе настроены на отражение друг друга, и принцип взаимодополнительности является вполне осознанной интенцией, лежащей в основе всего мыслительного содержания, вырабатываемого в рамках вполне определенной спекулятивной техники, которая принимается в качестве канонической для той или иной из шести даршан. Но каждая в отдельности имеет значение только как часть некоего неформализуемого целого и приобретает свое собственное содержание только благодаря многократным отражениям содержания, выработанного в рамках других даршан, и разрабо-

танного опять-таки в результате таких же многократных отражений [3]. Таким образом, если каждая из философских школ Запада возникает на основе претензии стать законченной системой мысли, то даршаны индуизма существуют как раз благодаря отрицанию самой возможности когда-либо завершить подобное систематическое конструирование. Такое понимание соотношения даршан служит для Д.Б. Зильбермана наилучшей иллюстрацией его концепции «суммы философии», или *Philosophia Universalis*, понимаемой как реализованная в рамках индийской интеллектуальной традиции идея плюралистического универсума множества философий, дополняющих друг друга через бесконечный ряд возражений и уточнений. Для более конкретного представления о концепции «суммы философии», возможно, уместно будет напомнить известное выражение Лейбница о том, что каждая философия истинна в том, что она утверждает, и ложна в том, что она отрицает, с тем дополнением, что мир взаимных отражений даршан устроен так, что само отрицание иного «воззрения» оборачивается его утверждением.

Исходя из того факта, что *Philosophia Universalis*, по крайней мере, в западноевропейской культуре еще не создана, перевернем формулу Лейбница и выдвинем утверждение, что разработанная Д.Б.Зильберманом концепция «суммы философии» истинна именно в том, что она отрицает. Иными словами, если претензия *Philosophia Universalis* на то, чтобы стать универсальной формой культурного творчества, нормой для любых культурных традиций может быть поставлена под сомнение, то утверждение, что даршаны не являются и не могут являться подобием философских систем западного типа может считаться вполне достоверным. Такое утверждение, между прочим, давно известно в индологии, пусть даже и не в академической ортодоксальной. «...множество точек зрения может находиться в сущностном единстве одного и того же традиционного учения, никак при этом его не нарушая... Весь спектр возможных и законных точек зрения, всегда, в принципе и синтетически, содержится в самом учении... Именно это в Индии выражается санскритским словом *даршана*, которое, строго говоря, означает нечто иное, как «взгляд» или «точка зрения», так как начальное значение глагольного корня *дृш* от которого оно образовано – «зреть». *Даршаны*, таким образом, это «точки зрения» внутри учения, а вовсе не соперничающие и спорящие друг с другом философские системы, как думает большинство ориенталистов; так как все эти точки зрения являются полностью ортодоксальными, они никак не могут не согласовываться или противоречить друг другу» [2, С.201-202]. Кроме того, само появление концепции Д.Б.Зильбермана представляет собой закономерный и даже в какой-то мере «провиденциальный» этап в развитии философского перевода, пусть даже и ограниченного рамками индийской философской и религиозной литературы. Концепция даршан как реализованной «суммы философии» могла возникнуть только тогда, когда, с одной стороны, требова-

ния философа к филологу относительно точности переводимой терминологии достигли максимума, а с другой стороны, отказ филолога от догматических схем, в данном случае, от обязательного наличия в истории индийской культуры философских школ, аналогичных западным, или даже своеобразного индийского материализма и идеализма, становится вполне реалистичным в силу уже ставшей очевидной абсурдности самих этих схем.

На этом этапе разделение, в частности, востоковедов, занимающихся переводом древнеиндийских и буддийских текстов и их интерпретацией, на филологов и философов становится особенно острым. Негативная оценка этих двух типов переводчиков философских текстов выглядит следующим образом. Филолог в совершенстве владеет языком, прекрасно понимает ускользающие от философа лингвистические особенности текста, но совершенно не ориентируется в истории философских идей и не способен адекватно оценить переводимый текст. Философ, именно в силу своей слабой филологической подготовки, не способен дать точный перевод данного текста, и поэтому его понимание складывается из безудержных фантазий, позволяющих ему увидеть в тексте те идеи, которых там просто не может быть. В итоге в практиках философского перевода восточных текстов постепенно складывается мнение, что в этой области вообще неуместно говорить о философских текстах. Филологи утверждают, что «в настоящее время продуктивным направлением/методологией исследований в области древних/классических индийских философских традиций представляется филологически строгая интерпретация их памятников, исходящая из принципов интертекстуальности, внимания к филологическим проблемам, нередко влекущим за собой принципиально различные содержательные истолкования (вызванным в том числе и отсутствием в большинстве случаев выверенных критических изданий), но вместе с тем исходящая и из герменевтической процедуры философского осмысления и отрефлексированного сопоставления категорий, традиций, терминов, комбинации этической (etic) и эмической (emic) перспектив» [10]. Для философов такая перспектива выглядит весьма пессимистичной, так как если вся выше описанная исследовательская работа будет методично проводиться, то самое большее, на что можно рассчитывать, - это перевод двух-трех страниц, не позволяющий, разумеется, претендовать на реконструкцию философских учений древности.

Подобная проблемная ситуация характерна не только для философского перевода в области индологии. Она обнаруживается иногда в самых неожиданных случаях, например, при обращении к переводам Ф.Ницше[6, С.223-239] или З.Фрейда [4, С.187-201]. Выход из сложившейся проблемной ситуации заключается не в отстаивании одной из крайностей, - позиции либо филолога, либо философа, - а в разработке теории философского перевода, которая могла бы в качестве своей исходной эмпирической базы иметь обобщение

возникающих в самых различных областях проблем и имеющегося опыта их решения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А.В. «Омонимия» в переводе философских понятий // EINA: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 1. № 1-2 (1-2).
2. Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М. 2013
3. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М. 1998.
4. Мазин В. А. «Переводы Фрейда» // Психоналитический вестник, 1999 - №1 (7)
5. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М. 1995.
6. Перцев А.В. Незнакомый Ницше: остролов и психолог // Избранные переводы из Ницше профессора А.В.Перцева. СПб. 2014
7. Пеху Р.В. Перевод мистической поэзии как историко-философская проблема // Вестник РУДН, серия Философия, 2015, № 3.
8. Радхакришнан С. Индийская философия. ТТ. 1-2. М. 1956-1957
9. Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию. М. 1955
10. Эдгар Лейтан. Живой Журнал. edgar-leitan.livejournal.com/195106.html
11. Guerault M. *Dianoématique*, T.2: Philosophie de l'histoire de la philosophie. Éditions Aubier Montaigne. 1979
12. Passmore J. The Idea of a History of Philosophy // History and Theory, Vol. 5, Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy (1965).

TRANSLIT

1. Achutin A.V. «Omonimiya» v perevode filosofskikh ponyatii // EINA: Problemy filosofii i teologii. 2012. V.1. №1-2 (1-2)
2. Guenon R. Obtshee vvedenie v izuchenie indusskikh uchenii. M. 2013.
3. Zilberman D.B. Genesis znacheniya v filosofii induizma. M. 1998.
4. Mazin V.A. «Perevody Freida» // Psihoanaliticheskii vestnik. 1999. №1 (7)
5. Muller M. Shest system indiiskoi filosofii. M. 1995.
6. Pertsev A.V. Neznakomyi Nitshe: ostroslov i psiholog // Izbrannye perevody iz Nitshe professor A.V. Pertseva. SPb. 2014.
7. Pshu R.V. Perevod misticheskoi poesii rfi istoriko-filosofskaya problema // Vestnik RUDN, seriya Filosofiya, 2015, №3.
8. Radhakrishnan S. Iniiskaya filosofiya. VV. 1-2. M. 1956-1957.
9. Chatterji S. I Datta D. Vvedenie v indiiskuyu filosofiyu. M. 1955.
10. Edgar Leitan. Zhivoi zhurnal. edgar-leitan.livejournal.com/195106.html
11. Guerault M. *Dianoématique*, T. 2: Philosophie de l'histoire de la philosophie. Éditions Aubier Montaigne. 1979
12. Passmore J. The Idea of a History of Philosophy // History and Theory, Vol. 5, Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy (1965).